

STUDIA EUROPAEA GNESNENSIA 14/2016

ISSN 2082-5951

DOI 10.14746/seg.2016.14.12

Piotr Kopiec

(Lublin – Bielsko-Biała)

ANGLIKANIZM PO NEWMANIE.

DIAGNOZA WSPÓŁCZESNYCH TEOLOGÓW ANGLIKAŃSKICH

Abstract

The article presents symptoms of the crisis in Anglicanism using statistical data and theological approaches. Referring to the discussion within the Anglican church itself, author argues that liberal theology is one of the major factors which determine the condition of contemporary Anglican theology.

Key words

Anglicanism, Church, liberalism, theology, crisis

1. ANGLIKANIZM – SYMPTOMY KRYZYSU

Współczesny anglikanizm tak z perspektywy teologa, jak i przeciętnego konsumenta informacji podawanych przez wszystkie rodzaje środków masowego przekazu jawi się jako wyznanie chrześcijańskie formujące światopogląd dość daleki od tego, który jest kształtowany na bazie np. rzymskiego katolicyzmu. Anglikanizm odbieramy często poprzez obrazy i symbole Opactwa Westminsterskiego, Elżbiety II jako głowy Kościoła, pojęcia anglokatolicyzmu i angloprotestantyzmu, czyli terminy porządkujące podstawową wiedzę o organizacji Kościoła czy też poprzez doniesienia o podejmowanych przez Kościół anglikański kolejnych reinterpretacjach teologicznych, szczególnie w zakresie współczesnych debat etycznych. Jego istnienie zaznacza się, kiedy media transmitują kolejną uroczystość w rodzinie królewskiej albo też, kiedy donoszą o kolejnych przypadkach rewolucyjnych zmian w porządku kościelnym i nauczaniu moralnym.

W potocznej opinii katolików, przynajmniej do niedawna, panowało przekonanie, że anglikanie są stosunkowo najbliżsi katolicyzmowi. Takie stanowisko zostało dobitnie wyrażone w soborowym Dekrecie o Ekumenizmie, w którym Ojcowie Soborowi stwierdzali, że:

Inne rozłamy miały miejsce ponad czterysta lat później na Zachodzie w następstwie zdarzeń określanych powszechnie nazwą reformacji. Wskutek tego liczne wspólnoty narodowe czy wyznaniowe odłączyły się od Stolicy Rzymskiej. Wśród tych, w których nieprzerwanie trwają w pewnej mierze tradycje i formy ustrojowe katolickie, szczególne miejsce zajmuje Wspólnota anglikańska (UR13)¹.

Dekret wyrażał te nadzieje, które w relacjach katolicko-anglikańskich wyprzedzały znacznie epokę ekumenizmu w innych relacjach międzywyznaniowych. Anglikanizm był traktowany szczególnie przez Kościół katolicki już od pontyfikatu Leona XIII i zaznaczających się pod koniec XIX w. w Kościele Anglii dążeń do zjednoczenia z Rzymem, mimo że wspomniany Leon XIII w encyklice „*Apostolicae Curae*” odrzucił ważność święceń anglikańskich.

Przekonanie o szczególnej bliskości zdaje się w coraz większym stopniu podlegać erozji wobec wielu kroków podjętych zarówno ze strony anglikańskiej, jak i katolickiej. Kierunki, w których podąża Kościół anglikański, sposoby myślenia teologów anglikańskich i przeciętnych anglikanów są często

¹ Dekret o ekumenizmie, [w:] Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje, wyd. 3, Poznań 1986, s. 212.

niezrozumiałe w świecie katolickim tak wobec faktu ich szczególnego rozproszenia, jak i wyraźnej odmienności.

Wiele emocji wzbudza podejście do zagadnień związanych z homoseksualizmem i postępem medycznym, wobec których Kościoły anglikańskie prezentują niekiedy w dużym stopniu liberalne stanowisko. Brak jednego ośrodka decyzyjnego powoduje przy tym, że trudno jest nie-anglikanom, nawet zorientowanym w wyznaniowych niuansach chrześcijaństwa, zorientować się, na ile reprezentatywne jest stanowisko takiego czy innego Kościoła anglikańskiego dla całej Wspólnoty Anglikańskiej.

Trudności w usystematyzowaniu anglikanizmu wynikają również z faktu jego skomplikowanej historii. Ciągłe balansowanie między protestantyzmem i katolicyzmem, odbijające się zarówno w polityce, jak i w teologii, spowodowały, że liczba faktów historycznych wywołujących skojarzenia jest wyjątkowo duża i powoduje wrażenie pewnego szumu informacyjnego.

Ponadto od kilkunastu lat donosi się o głębokim podziale na łonie Wspólnoty Anglikańskiej. Sprawa Gene'a Robinsona, który przyjął święcenia biskupie i rozpoczął urzędowanie w diecezji New Hampshire, żyjąc jednocześnie w aktywnym związku homoseksualnym, oraz ustalenia konferencji w Lambeth z 2008 r., dotyczące właśnie zagadnień związanych ze stosunkiem do homoseksualizmu, sprawiły, że coraz bardziej pękają szwy utrzymujące jedność Wspólnoty Anglikańskiej. Dodatkowo, wrażenie pewnego kryzysu jeszcze bardziej pogłębiło się, kiedy zauważono tendencję do przechodzenia anglikanów w struktury Kościoła katolickiego, co zresztą znalazło swój wyraz w podpisanej przez Benedykta XVI konstytucji apostolskiej „*Anglicanorum Coetibus*”, powołującej ordynariaty osobowe dla tych, którzy uznali zwierzchnictwo papieża, zachowując jednocześnie tożsamość anglikańską². Zdecentralizowana struktura eklezjalna i jądro teologiczne ograniczone do takiego stopnia, który umożliwia jedność kościołów anglikańskich, powodują, że anglikanizm jest trudny do usystematyzowania, a co za tym idzie, do ekumenicznego zinterpretowania.

Choć trudno o szczegółowe dane statystyczne dla anglikanizmu w wymiarze globalnym, to dane dla Kościoła w Anglii rzucają pewne światło na kondycję anglikanizmu w swej kolebce. Kościół w Anglii działa na obszarze zamieszkanym przez populację liczącą 54 mln ludzi, z czego chrześcijanie stanowią 32 mln. Badania dotyczące uczestnictwa w nabożeństwach nie-

² P. Kantyka, Konstytucja Apostolska Benedykta XVI *Anglicanorum Coetibus* i jej implikacje dla życia wspólnoty anglikańskiej, *Roczniki Teologii Ekumenicznej* 2 (57), 2010, s. 83-97.

dzielnych w Kościele anglikańskim wykazały, że kształtuje się ono na poziomie około 2% populacji. W liczbach bezwzględnych wygląda to bardzo skromnie, jeśli zauważymy, że w 2013 r. na niedzielne nabożeństwa uczęszczało w Anglii nieco ponad 785 tys. wiernych³. Aby ocenić te dane właściwie, należy je porównywać z 1,6 mln uczestniczących w nabożeństwach w 1968 r. Od 1960 r. do 2013 r. spadek uczestnictwa w nabożeństwie wyglądał procentowo w ten sposób, że w 1960 r. Kościół odwiedzało w niedzielę 6,5% populacji, a dzisiaj, jak już wspomniano, 2%. Uczestnictwo w nabożeństwach w Wielkanoc i Boże Narodzenie było naturalnie wyższe, choć i te liczby nie są w oczach polskiego katolika imponujące, gdyż wahają się w ostatnich dziesięciu latach między 2,4 a 2,6 mln uczestników. Odczytując dane statystyczne, uwagę zwraca fakt, że największy spadek miał miejsce w latach 1969-1975, a więc w czasie rewolucji kontrkulturowej. Później sytuacja zaczęła się stabilizować, a w ostatnich latach można nawet mówić o zahamowaniu tendencji spadkowej. Aby uczynić te statystyki jeszcze bardziej zrozumiałymi, należy dodać, że porządek kościoła anglikańskiego nie nakłada obowiązku uczestnictwa w niedzielным nabożeństwie. Trudno więc zastosować kategorię *dominantes* dla zbadania stanu religijności. Na jeszcze pełniejszy obraz kondycji dotyczącej praktyki religijnej w Kościele w Anglii składa się informacja o zróżnicowaniu stopnia uczestnictwa wiernych w zależności od diecezji. Choć mapa obrazująca te dane wygląda jak *patchwork*, trudno bowiem odczytać z niej jakieś korelacje pomiędzy lokalizacją a poziomem religijności, to jednak z pewną ostrożnością można przyjąć, że najbardziej przywiązani do praktyki religijnej są anglikanie w zachodniej i południowo-zachodniej Anglii, natomiast najmniejsze uczestnictwo jest w środkowej i północno-wschodniej części kraju, a więc w tradycyjnych rejonach przemysłowych.

Wiele mówią również statystyki na temat sakramentów: chrzest w 2013 r. przyjęło ponad 130 tys. osób, co w porównaniu z 2004 r. oznacza niewielki spadek; zmiany te zachodzą jednak nierównomiernie, jeśli porównamy liczbę chrztów w trzech kategoriach wiekowych. Podczas gdy liczba chrztów niemowląt spadła z 96 tys. w 2004 r. do 79 tys. w 2013 r., to chrztów dzieci (od 5 do 12 roku życia) wzrosła z 37 do 43 tys., wzrosła także liczba chrztów dorosłych, z 8 tys. w 2004 r. do 12 tys. w 2013 r. Podsumowując, w opisywanych granicach czasowych liczba chrztów spadła ze 133 tys. do 122 tys. Liczba

³ Wszystkie dane podane w artykule pochodzą z: Statistics For Mission 2013, Research and Statistics Department Archbishops' Council, London 2014, s. 3 i nast.

zawartych małżeństw w Kościele w Anglii kształtowała się na poziomie około 50 tys. rocznie, przy czym, w ostatniej dekadzie liczba ta pozostawała praktycznie na tym samym poziomie. Bardzo obrazowe są statystyki dotyczące konfirmacji, której np. w 1901 r. udzielono 221 tys. osób, a w 2013 r. 20 tys.

Przytoczone powyżej dane, niezależnie od różnorodnych interpretacji wyjaśniających poszczególne ich zakresy wielorakimi tendencjami demograficznymi, kulturowymi i społecznymi, wskazują zarówno na kryzys w Kościele w Anglii, jak i na kryzys w całej Wspólnocie Anglikańskiej. Kryzys ten oraz sposoby wyjścia z niego, zwłaszcza wobec groźby rozpadu Wspólnoty, stały się głównym tematem wspomnianej powyżej Konferencji w Lambeth w 2008 r.

Konferencja Lambeth jest określana mianem jednego z instrumentów jedności Anglikańskiej Wspólnoty Kościołów. Lambeth to dzielnica Londynu, w której znajduje się oficjalna rezydencja arcybiskupa Canterbury. Pod jego honorowym przewodnictwem biskupi Kościoła gromadzą się co dziesięć lat, aby omawiać kluczowe dla funkcjonowania wspólnoty zagadnienia. Konferencja z 2008 r. została zdominowana przez tematy związane z ludzką seksualnością, zwłaszcza udzielania święceń biskupich aktywnym homoseksualistom oraz błogosławienia par homoseksualnych, a wobec bardzo silnych kontrowersji, które wzbudzały te tematy, rozprawiano również o jedności Wspólnoty Anglikańskiej. Konferencja sprowokowała ponadto szeroką debatę teologów anglikańskich dążących do poszukiwania przyczyn kryzysu, w jakim znalazł się anglikanizm.

2. KRYZYS W ANGLIKANIZMIE – DIAGNOZA WEWNĄTRZANGLIKAŃSKA

Wśród wielu głosów, które z różnych stron płynęły i wciąż rozbrzmiewają w debacie teologicznej, przenoszonej często do przestrzeni publicznej społeczeństwa angielskiego, znalazły się również analizy Marka Chapmana, profesora teologii z Oxfordu, Andrew Davisona, również profesora teologii w Oxfordzie oraz Charlotte Methuen, pastorki z Glasgow oraz profesora teologii z Ripon College, a także członka ruchu *Affirming Catholics*. Ruch ten, którego początki datują się na 1990 r., akcentuje liberalne tendencje w obrębie anglokatolicyzmu. Jego przedstawiciele uważają, że anglokatolicyzm da się pogodzić z ordynacją kobiet oraz homoseksualistów, z drugiej strony

kładą nacisk na liturgię⁴. Wymienieni powyżej teologowie oraz ich interpretacje przyczyn kryzysu w anglikanizmie pozwalają wejść nieco w myślenie teologiczne, które odzwierciedla się później w ustaleniach dotyczących stanowiska wobec różnych problemów moralno-etycznych oraz odnoszących się do porządku kościelnego.

Charlotte Methuen, która jest również członkiem ruchu *Modern Church* (Współczesny Kościół) oraz przedstawicielką teologii feministycznej, w swojej diagnozie przyczyn kryzysu w Kościele Anglikańskim zwraca uwagę na fakt, że teologia anglikańska jest uboga w refleksję historyczną⁵. Teologicznym podłożem interpretacji współczesnego stanu anglikanizmu i szerzej, chrześcijaństwa, czyni jeden z wczesnych traktatów Lutera „O niewoli babilońskiej Kościoła” („De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium”) z jego centralnym wątkiem trzech murów zniewalających chrześcijaństwo. Warto przypomnieć, że Luter za te trzy mury uznawał trzy inherentne elementy porządku kościelnego: rozróżnienie pomiędzy stanem świeckim i stanem duchownym, monopol papieża na interpretację Pisma Świętego oraz władzę zwoływania soboru. Methuen uważa, że okres reformacji jest w pewnym sensie analogiczny do współczesności – przede wszystkim dlatego, że Kościoły chrześcijańskie, podobnie jak wszystkie inne instytucje i porządki społeczne znane ludziom, ulegają głębokim strukturalnym przemianom. Luter chciał na nowo odpowiedzieć, co oznacza wiara chrześcijańska dla współczesnych mu ludzi i kultury. Jego teologia była przede wszystkim nauką o tym, jak Bóg zbawia człowieka. Fundamentalne zadanie Kościoła i teologii – zbawienie człowieka – jest również takim dzisiaj. Dlatego też stawiane teologii pytanie brzmi: co oznacza wiara w aktualnym kontekście historycznym. Kościół anglikański, w którym teologia i historia tak silnie się splatają, wyłonił się w proteście wobec Kościoła rzymskokatolickiego oraz w częściowym akomoderowaniu idei reformacji. W prawidłowym wypełnianiu swego powołania eklezjalnego musiał ciągle rozwiązywać zagadnienie autorytetu. Kierunki jego interpretacji, zwłaszcza w sytuacji, w której anglikanizm przekształcał się w wyznanie o zasięgu globalnym, musiały i muszą ciągle być ustalane w opar-

⁴M. Chapman, *Living the Magnificat. Affirming Catholicism in a Broken World*, London 2007, s. 1 i nast.

⁵C. Methuen, *In the which the pure Word of God is preached and and the Sacraments are duly administrated: The Ecclesiology of of the Church of England in the Context of the European Reformation*, [w:] M. Chapman (red.), *Hope of Things to Come: Anglicanism and the Future*, London 2010, s. 1 i nast.

ciu o odczytywanie treści Pisma Świętego. Stąd tak ważna rola historii oraz myślenia historycznego w interpretacji teologicznej⁶.

Myślenie historyczne jest istotne w rozważaniu znaczenia tradycji. O ile, jak pisze Methuen, dla Kościołów rzymskokatolickiego i prawosławnego tradycja to „żyjąca manifestacja drogi, którą Duch Święty prowadzi Kościół przez wieki”, to we współczesnym anglikanizmie uznaje się ją za trzecie źródło autorytetu Kościoła obok Pisma Świętego i rozumu. Tradycja determinuje tożsamość wyznaniową, więc kluczowe, jej zdaniem, jest ustalenie, na ile historia i jej rozwój mają determinować samookreślanie i działanie Kościoła.

W konsekwencji takich założeń Methuen przyjmuje, że Kościół musi, działając w historii, do historii się akomodować. Jeśli obserwuje się głębokie zmiany dotyczące instytucji społecznych zachodzące niejako obiektywnie, jako wyraz działania historii, tym bardziej jeśli definiuje się je jako postępującą demokratyzację stosunków społecznych, to Kościół powinien zaaprobować to, co jest definiowane przez nauki społeczne jako emancypacja jednostki i społeczeństwa z różnorodnych uwarunkowań. Są to bowiem pochodne obiektywnego historycznego procesu, a aktualne relacje i struktury społeczne mają określać drogi, które wybiera Kościół.

Innym przykładem sposobu ustalenia kondycji współczesnego anglikanizmu jest refleksja Marka Chapmana, profesora teologii anglikańskiej z Oxfordu. Chapman zadaje sobie pytanie, na ile rozum, który wielu anglikanów dzisiaj przyjmuje w istocie jako źródło autorytetu, bez szczególnego uciekania się do Pisma Świętego, może być tym źródłem. Chapman zwraca uwagę, że teologia anglikańska przejęła do pewnego stopnia luterską antropologię zakładającą totalne zniszczenie ludzkiej natury, również rozumu. Rozum jest według teologii pierwszorzędny źródłem poznania, ale tylko w kontekście antropologii spoglądającej na naturę człowieka jako całkowicie skorumpowaną przez grzech pierworodny. Chapman przypomina tu plastycznie, iż Hooker, autor „*The Laws of Ecclesiastical Polity*”, jeden z najpotężniejszych twórców anglikanizmu, nazywa za Lutrem rozum „małżonką diabła”. Owo odwołanie się do reformacyjnej teologii określającej relacje wiary, rozumu i autorytetu nadaje kontekst ustalaniu, na ile konieczna jest teologia liberalna, którą autor określa jednak jako krytykę Kościoła. Chapman dokonuje szeregu odniesień do teologów: Paula Avisa, Johna Newmanna, Thomasa Arnolda czy Fredericka Temple’a. Odwołania te pomagają mu opisać proces wnio-

⁶ C. Methuen, *Ecumenism*, [w:] M. Chapman, S. Clarke, M. Percy (red.), *The Oxford Handbook of Anglican Studies*, Oxford 2015, s. 465.

skowania, który prowadzi go do konkluzji, że liberalizm, ujmowany jako krytyka Kościoła, jest niezbędny wobec faktu, iż religia, jakkolwiek zdefiniowana, jest ludzką praktyką narażoną na grzech, a więc również i na błędzenie. Krytyka Kościoła jest konieczna, aby sprowadzać go na właściwe tory. Autor nie neguje przy tym konieczności silnego jądra tożsamości wyznaniowej i eklezjalnej; właściwe jest, aby oba ramiona, liberalizm i autorytaryzm, równoważyły się⁷.

Liberalizm nie może być przy tym ujmowany jako dążenie do zrównania wszystkich wyznań, uniformizacja konfesyjna i religijna. Liberałowie, jak pisze Chapman, nie chcą tworzyć nowej formy religii. Podstawę liberalizmu twórczego stanowi silna wiara, którą posiada krytyk religii. Dopiero taka kombinacja wiary i krytyki, a więc rozumu, stworzy możliwość „usunięcia gruzów wieków”. Chapman widzi więc również rolę historii w kształtowaniu oblicza Kościoła jako dominującą:

Jeśli chrześcijaństwo posiada swą przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, bazującą ma Objawieniu które wydarzyło się w pewnym czasie i odnosi się do przeszłości i przyszłości poszczególnych ludzi, wydaje się imperatywem wszystkich chrześcijan, aby wciąż na nowo oceniać naturę historii i tradycji. Nie tyle jest to pytanie, czego możemy nauczyć się z historii, choć jest ono ważne, jak o wiele większym stopniu jest to problem siłowania się z historią, czy nam się to podoba czy nie⁸.

Ponadto, zdaniem Chapmana, dla anglikanizmu, zwłaszcza w perspektywie jego globalnego charakteru, fundamentalnym pytaniem jest również kwestia, jakie znaczenie nadaje on pojęciu katolicykości. Co to znaczy, że Kościół anglikański jest katolicki? Jak rozumie się wiarę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostołski? Autor odwołuje się do kilku faktów, które dostarczają wskazówek mówiących, jak dostosowuje się owe znamiona wiarygodności Kościoła do anglikanizmu. Przypomina, że w jednym ze źródeł teologii anglikańskiej, „Book of Common Prayer”, strona tytułowa wprowadza w treść słowami: „zawiera porządki i rytury Kościoła, według użycia Kościoła w Anglii” – istnieje więc, podkreśla Chapman, coś więcej niż Kościół angielski. W deklaracji, którą przyjmują wszyscy podejmujący urząd kościelny, zobowiązuje się do wierności Kościołowi Anglii, będącemu częścią jednego katolickiego Kościoła. Nie precyzuje się jednak, jak rozumie się ową katolicykość. Trudności z jej zdefiniowaniem stały się szczególnie jaskrawe w proce-

⁷ M. Chapman, *The Authority of Reason: The Importance of Being Liberal*, [w:] idem (red.), *Hope of Things to Come*, s. 45 i nast.

⁸ Ibidem.

sie wzajemnych relacji między Kościołem anglikańskim a rzymskokatolickim, które od czasów Soboru Watykańskiego I były obrazowane sinusoidą nadziei i nieporozumień, również dotyczących tego terminu.

Wiele światła na rozumienie pojęcia katolickości w Kościele anglikańskim rzuca historyczny rys semantycznych zmian tego terminu. Chapman przypomina, że angielska reformacja podkreślała przede wszystkim odrębność angielskiego Kościoła, nie akcentując zobowiązań międzywyznaniowych. Odrzucała sprzężenie katolickości z pojęciem uniwersalnego prymatu. Na poparcie swojej analizy historycznej Chapman przypomina wybitne postaci teologii anglikańskiej, między innymi bpa Johna Jewela, autora „Apologia Ecclesiae Anglicanae”, który przedstawiał rozumienie katolicyzmu, które można by nazwać temporalnym, rozumiane jako powrót do przeszłości, do Kościoła starożytnego bądź też Williama Lauda, abp Canterbury, rozwijającego teologię ograniczonej natury autorytetu prowincji. Laud uważał, że żadna część Kościoła nie jest wolna od błędu, zatem Kościół jest wolny w podejmowaniu decyzji tak długo, jak długo jest posłuszny zasadom Pisma Świętego, z drugiej strony ma obowiązek ciągłego reformowania się⁹. Bardzo szerokie przedstawienie owego rysu historycznego autor kończy omówieniem ustaleń komisji dialogu katolicko-anglikańskiego.

Andrew Davison, również profesor teologii z Oxfordu, stawia bardzo zdecydowaną tezę w poszukiwaniu przyczyn kryzysu Kościoła anglikańskiego: Kościół anglikański potrzebuje więcej teologii, a teologia więcej Kościoła¹⁰. Kościół bowiem odszedł od teologii, skupiając się na liturgii z jednej strony, a z drugiej na społecznej nauce. Tymczasem w Kościele rozpaczliwie brakuje czegoś, co Davison określa mianem „bazy teologicznej” anglikanizmu. W konsekwencji więc anglikanizm rozwija swoją tożsamość wyznaniową niejako w oderwaniu od teologii, co sprawia, że jest ona coraz bardziej rozmyta, niewyraźna i rozmiijająca się z celami, jakie zakłada tożsamość wyznaniowa. Autor zwraca uwagę, że teologia jest na angielskich uczelniach wykładana ponadkonfesyjnie, co z jednej strony sprzyja rozwijaniu ekumenicznych relacji Kościoła anglikańskiego, ale z drugiej sprawia, że Kościół anglikański przystępuje do tych relacji coraz bardziej pozbawiony własnej tożsamości. Ponadto zauważa, że teologia poszła tak daleko w kierunku krytyki Kościoła, tak wiele uwagi przywiązywała do problemów w Kościele, że „zaczęliśmy sam

⁹ M. Chapman, *Catholicity and the Future of Anglicanism*, [w:] idem (red.), *Hope of Things to Come*, s. 112.

¹⁰ A. Davison, *Theology and the Renewal of the Church*, [w:] M. Chapman (red.), *Hope of Things to Come*, s. 69 i nast.

Kościół widzieć jako problem”. Taka ambiwalencja wymaga poszukiwania nowych koncepcji teologicznych.

Szansę dla odnowy stanowi mimo wszystko ekumenizm, który jest przecież celem samym w sobie. Jednak, i to autor podkreśla szczególnie mocno, teologia, określająca cele ekumenizmu, dostarczająca mu metod oraz „żywej gleby, na której może on wzrastać i kwitnąć”, musi jednocześnie zatroszczyć się o Kościół, którego jest częścią. Ma dawać mu bazę teologiczną, ponieważ obecnie Kościół anglikański jest sparaliżowany przez jej brak. Teologia XXI w. musi zdaniem autora wrócić do Kościoła. To wiąże się jednak ze wzmacnianiem tożsamości i z permanentnym wyjaśnianiem celu, ku któremu Kościół jest powołany. To zaś bez teologii, a ściślej, bez eklezjologii, jest niemożliwe.

3. TEOLOGIA LIBERALNA JAKO ŹRÓDŁO REFLEKSJI EKLEZJOLOGICZNEJ

Analizując treść refleksji przytoczonych powyżej teologów oraz obserwując ustalenia podejmowane przez instytucje Kościoła a dotyczące porządku kościelnego, nie można oprzeć się wrażeniu, że z trzech stronnictw, jakie wyróżnia się w anglikanizmie: anglikatolicyzmu, ewangelikalizmu oraz liberalizmu to trzecie jest dominujące w kształtowaniu podstawowych pojęć i kierunków teologicznych. Świadczą o tym kolejne sygnały „tego” akomodowania się do historii, o których pisał Chapman i które wciąż na nowo obserwujemy w życiu Kościoła anglikańskiego.

Wyłania się tutaj pytanie, o jaki liberalizm chodzi. Odpowiadając na nie, należy powiedzieć, że mówimy o konkretnym prądzie teologicznym, który narodził się w XIX w. i który rozlał się szerokim nurtem na wiele strumieni w europejskiej i amerykańskiej teologii protestanckiej, a którego prekursorem był Daniel Friedrich Schleiermacher. Prąd ten był i jest bardzo różnorodny, a w jego obrębie mieszczą się niekiedy przeciwstawne poglądy. Niemniej jednak można w nim wyróżnić pewne teologiczne elementy, które są wspólne, a które w różny sposób przejawiają się w życiu Kościoła, w kulturze i duchowości.

Pierwszym z tych elementów jest uznanie indywidualnego doświadczenia religijnego za źródło religijnego autorytetu. Przekonanie to wywodzi się w prostej linii z definicji religii Schleiermachera, według której jest to „uczucie bezpośredniej zależności od Boga”; stąd też teolog uznawał, że doktryna musi wywodzić się z tego uczucia. To w konsekwencji powodowało, że

Schleiermacher redukuje Kościół do, po prostu, zgromadzenia ludzi pobożnych, jako religijno-moralnej wspólnoty jednostek i w konsekwencji, ograniczał jego autorytet. Akcentowanie roli indywidualnego doświadczenia wiary prowadziło do antydogmatycznego ujęcia religii¹¹.

Drugi element stanowi historyczny monizm, polegający na przyjęciu tezy, że historie zbawienia i świata pokrywają się, czego konsekwencją jest fakt, że Objawienie wciąż trwa w historii, która również przez postęp technologiczny i społeczny prowadzi do przybliżenia Królestwa Bożego na Ziemi¹². Królestwo Boże przedstawia się jako wyzwolenie wypływające z wiary w Bożą opatrność oraz osiąganę poprzez pobożność posiadającą etyczne zabarwienie. Wariacją tego stwierdzenia jest uznanie, że historia jako proces stanowi *continuum* i w związku z tym żadne ludzkie doświadczenie, przekonanie, instytucja czy porządek nie mogą być uznane za ostateczne. Przy tym chodzi tu o ostateczność w wymiarze wertykalnym i horyzontalnym, co znaczy, że żadna ludzka instytucja ani żaden ludzki porządek nie mogą całkowicie pokrywać kulturowego bogactwa ludzkości oraz, z drugiej strony, nie mogą być postrzegane jako skończona forma historyczna.

Trzecim punktem jest historyczne ujęcie Pisma Świętego, różnicujące istotę religii i religijny przekaz chrześcijańsko-eklezyjalny. Pismo Święte, jak chciał Ernest Troeltsch, jeden z głównych przedstawicieli teologii liberalnej, powinno być badane w kluczu hermeneutycznym zgodnym z metodą historyczno-krytyczną, w związku z czym należy również zmniejszać stosowanie kategorii metafizycznych w teologii biblijnej. W konsekwencji takich podejść teologia liberalna uznaje, że Pismo Święte to świadectwo ukazujące dziedzictwo wspólnoty wiary chrześcijan, ale nie jest jedynym źródłem ani nie cała jego treść ma równorzędne znaczenie dla konstytuowania doktryny. Szczególnie widać to, kiedy rozważa się np. obraz Kościoła w listach św. Pawła, wskazując na jego wyraźne kulturowe zakorzenienie podlegające reinterpretacji, co często podkreśla teologia feministyczna¹³. Widać tu również, że fundamentalna dla całego protestantyzmu zasada *Sola Scriptura* jest tutaj traktowana swobodnie.

¹¹ P. Kopiec, *Wiarygodność Kościoła w teologicznej interpretacji Dietricha Bonhoeffera*, Lublin 2008, s. 30.

¹² M. Wolfes, *Frömmigkeit und Wissenschaft. Liberale Theologie als Theorie des modernen Christentums*, Liberal. Vierteljahreshefte für Politik und Kultur, 43, 2001, s. 74 i nast.

¹³ A. Hilbig, C. Kajatin, I. Miethe, *Frauen und Gewalt. Interdisziplinäre Untersuchungen zur geschlechtsgebundener Gewalt in Theorie und Praxis*, Würzburg 2003, s. 43.

Redukcjonizm chrystologiczny to najbardziej uderzający element teologii liberalnej. Chrystus jest tu ujmowany jako głosiciel Królestwa Bożego oraz nauczyciel moralności i religijności, ale od innych ludzi różni się raczej poziomem, a nie rodzajem. Jest większy niż wszystkie inne osoby ludzkie w potencjale świadomości Bożej. W konsekwencji teologia liberalna bardziej interesuje się osobą Chrystusa jako nauczyciela miłości niż badaniem jego natury czy wyjątkowości¹⁴.

Ostatni z punktów dotyczy roli rozumu w poznaniu teologicznym. Rozum jest traktowany jako nadający znaczenie wielorakiemu ludzkiemu doświadczeniu. Jego pozycja w tym poznaniu powoduje jednak, że teologia liberalna nie podejmuje tych treści Pisma Świętego i tradycji, które mijają się z poznaniem rozumowym. W związku z tym odrzuca na przykład historyczność cudów, rozumianych jako chwilowe zawieszenie praw natury. Rozum zakłada przy tym swoją omyłność i nie pretenduje do wydawania kategorycznych sądów. W tym sensie rozum, uwzględniając argumenty nauk szczegółowych, filozofii czy nauk społecznych i przyporządkowując je do świadomości istnienia Bożej opatrności, ma uczynić nasze poznanie teologiczne pewniejszym, stosując kryterium orzekające, co jest bardziej prawdopodobne i co jest bardziej korzystne dla dobra wspólnego i jednostki¹⁵.

To są podstawowe elementy teologii liberalnej, choć, jak już wspomniano, poszczególne ujęcia tego szerokiego prądu teologicznego różnią się zarówno ich interpretacją, jak i ich włączaniem bądź wyłączeniem. Bez większego problemu można jednak rozpoznać ich niektóre przejawy zarówno we współczesnej kulturze zachodniej, jak i w dominującym w anglikanizmie dyskursie teologicznym. Świadczy o tym przede wszystkim, podkreślane w przytoczonych refleksjach teologów anglikańskich, myślenie historyczne, które prowadzi do pewnego historycznego relatywizmu. Ten relatywizm uzasadnia wprowadzane zmiany zarówno w porządku kościelnym, jak i w nauczaniu moralnym. Nastawienie na rolę indywidualnego doświadczenia religijnego prowadzi zaś do redukcji eklezjologicznej, która nie daje współczesnemu chrześcijaninowi dostatecznego wyjaśnienia czym jest Kościół i jaki jest sens na przykład uczestnictwa we wspólnej cotygodniowej liturgii oraz sprzyja traktowaniu Kościoła jedynie w perspektywie instytucji kulturowej asystującej człowiekowi w kluczowych momentach jego egzystencji. Ponadto, co wypływa z tradycji romantycznej, zbiega się z coraz radykalniej postępującą

¹⁴ P. Kopiec, *Wiarygodność Kościoła*, s. 31.

¹⁵ A. McGrath, *Christianity's Dangerous Idea. The Protestant Revolution. A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*, London 2007, s. 315.

indywidualizacją, nie tylko rozsadzającą więzy społeczne, ale i utrudniającą budowanie wspólnoty religijnej.

Śladów teologii liberalnej we współczesnym anglikanizmie jest wiele, a ich tropienie przekracza objętość krótkiego artykułu. Jednak, co wydaje się szczególnie silne, kiedy bada się „dominujący w anglikanizmie dyskurs interpretacyjny”, używając sformułowania Alaina Touraine'a, zdają się one być próbą gaszenia pożaru ogniem. Teologia liberalna tak bardzo bowiem przystosowuje Kościół do uwarunkowań kultury i historii, że gubi jego istotę i jednocześnie unieważnia jego funkcję. W postulatcie permanentnej reformy struktur eklezjalnych czyni reformę celem samym w sobie, przez co przedmiot tej reformy gubi swą właściwą naturę.

Najbardziej trafną diagnozą było zapewne sformułowane przez Davidsona rozejście się Kościoła i teologii. Zdefiniowanie Kościoła z 39 artykułów wiary, a więc podstawowego symbolu wiary Kościoła anglikańskiego, zakorzenionego zresztą w Wyznaniu Augsburskim, mówi, że jest to zgromadzenie wiernych, w którym wiernie głosi się Ewangelię i właściwie sprawuje sakramenty (artykuł XIX)¹⁶. Kościół musi się więc opierać na Piśmie Świętym jako na Słowie Bożym, a nie jako na historycznym zapisie doświadczeń religijnych wspólnot chrześcijańskich i poszczególnych jednostek w historii.

Na zakończenie warto przytoczyć fragment eseju Rowana Williamsa, poprzedniego arcybiskupa Canterbury. Williams, zastanawiając się nad miejscem Kościoła we współczesności, stwierdza:

Szeroko rozpowszechniony pogląd, że spadek liczebności wiernych może zostać powstrzymany, jeśli tylko zagwarantujemy im solidniejsze i jaśniejsze nauczanie wiary i moralności, jest zrozumiały, ale to, w najlepszym przypadku półprawda. Z jednej strony Kościół, który nie ma koncepcji racji swego istnienia oraz tego, jaką odgrywa czy może odgrywać rolę i dlaczego – stanowi smutne widowisko. Dla Kościoła bez przekonania o darze i sądzie, bez wizji ludzkości zmierzającej do Chrystusa, nie ma żadnego usprawiedliwienia. Jeśli nie istnieje on ze względu na coś innego niż on sam, jeśli nie ma ponieść odpowiedzialności za to, czym jest i co robi, to mamy do czynienia z instytucją, której zepsucie i głupota będą kosztować ludzkość więcej, niż ją na to stać. Jednak z drugiej strony, uchwycenie owej racji jego istnienia jest samo w sobie zrozumieniem, dlaczego odwoływanie się do tradycyjnej wierności w imię „sukcesu” jest w istocie niewiernością. Teologia krzyża czy nocy ciemnej ma wiele pozytywnych implikacji doktrynalnych i życie zgodne z taką teologią wymaga dyscypliny myślenia i wyobraźni; nie jest to bowiem jakaś bliżej nieokreślona „wrażliwość religijna”. Jednak życie zgodne z taką teologią zapobiega lub powinno zapobiegać mentalności ideologicznego ujednolicenia i głoszeniu włas-

¹⁶ W. Życiński (red.), *Artykuły Anglikańskie, Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 2(6), 1984, s. 81.

nej nieomyślności. Jeśli teologia krzyża nie znajduje wyrazu w samowytłuszczaniu i otwartości, to nie warto o nie mówić, jeżeli znajduje, uczy nas pokory¹⁷.

Piotr Kopiec

ANGLICANISM AFTER NEWMAN.

DIAGNOSIS OF THE CONTEMPORARY ANGLICAN THEOLOGIANS

Summary

Contemporary Anglicanism appears to be in an increasing crisis; according to some, a disaster seems imminent. Such a conclusion may be drawn from statistical data illustrating the position of the Church in the English society. Furthermore, the crisis is reflected in the tensions within the Anglican Communion, which arise due to different approaches to both sexual ethics and church order. Finally, it is expressed in many theological opinions and observations of Anglican theologians. The article presents some basic statistical figures on the activities of the Church in the English society and provides a brief overview of theological interpretations of the crisis, which have been advanced by a number of contemporary Anglican theologians. Furthermore, the author also discusses the impact of liberal theology on Church teachings and its effects on Anglican theology.

Bibliografia

- Chapman M. (red.), *Hope of Things to Come: Anglicanism and the Future*, London 2010.
Chapman M., *Living the Magnificat. Affirming Catholicism in a Broken World*, London 2007.
Chapman M., Clarke S., Percy M. (red.), *The Oxford Handbook of Anglican Studies*, Oxford 2015.
Hilbig A., Kajatin C., Miethe I., *Frauen und Gewalt. Interdisziplinäre Untersuchungen zur geschlechtsgebrdener Gewalt in Theorie und Praxis*, Würzburg 2003.
Kantyka P., Konstytucja Apostolska Benedykta XVI *Anglicanorum Coetibus* i jej implikacje dla życia wspólnoty anglikańskiej, *Roczniki Teologii Ekumenicznej* 2 (57), 2010.
Kopiec P., *Wiarygodność Kościoła w teologicznej interpretacji Dietricha Bonhoeffera*, Lublin 2008.
McGrath A., *Christianity's Dangerous Idea. The Protestant Revolution. A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*, London 2007.
Statistics For Mission 2013, Research and Statistics Department Archbishops' Council, London 2014.
Wolfes M., *Frömmigkeit und Wissenschaft. Liberale Theologie als Theorie des modernen Christentums, Liberal. Vierteljahreshefte für Politik und Kultur* 43, 2001.
Williams R., *Sumienie otwarte*, Poznań 2005.
Życiński W. (red.), *Artykuły Anglikańskie*, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 2(6), 1984.

¹⁷ R. Williams, *Sumienie otwarte*, Poznań 2005, s. 314 i nast.